

# Fundamentalismos islámicos y judíos en el escenario de Postguerra Fría

Isaac CARO

## Introducción

El escenario de posguerra fría marca el paso, en el terreno militar, de una estructura bipolar a otra de unipolaridad (o bipolaridad declinante, puesto que Rusia sigue manteniendo un considerable poder en el ámbito nuclear), con superioridad de Estados Unidos, en tanto que en el ámbito económico se da una creciente multipolaridad (Lamazière, 1996). Sus rasgos principales son: los cambios en la ex-URSS y Europa Central, la consolidación de Alemania tras su unificación, el proceso de unión europea, el predominio del capitalismo como ideología universal, el surgimiento de movimientos nacionalistas y fundamentalistas (Caro, 1994), la proliferación de nuevas potencias nucleares.

En Asia Central, luchas internas en las ex-repúblicas soviéticas musulmanas y problemas de identificación cultural y política amenazan con la extensión de los conflictos y el surgimiento de movimientos islámicos. En el Medio Oriente, a pesar que la guerra del Golfo Pérsico creó condiciones especiales para el inicio de un diálogo entre árabes e israelíes, la paralización del proceso de paz favorece el auge de grupos fundamentalistas, tanto judíos como islámicos. En el norte de Africa o Magreb los fuertes problemas económicos y políticos amenazan con la irrupción de un integrismo que, conectado con los movimientos del Asia Central, puede convertirse en una poderosa fuente de inestabilidad para el modelo capitalista occidental, liderado por Estados Unidos (Varas, Mewes, Caro, 1994).

En este contexto, uno de los rasgos sustantivos del período de posguerra fría es la centralidad de lo cultural como factor para comprender estas profundas transformaciones y el surgimiento de fundamentalismos, principalmente religiosos, que se constituyen en reacción a estos cambios. El *choque de civilizaciones* -formulado por autores anglosajones para explicar la emergencia del fundamentalismo islámico- constituye un énfasis en las culturas y civilizaciones en cuanto unidades que conforman un ciclo vital. Cabe recordar que ya Spengler (1922) había definido la *civilización* como un período necesario de la cultura occidental

exclusivamente, que se diferenciaba del período correspondiente en las demás culturas sólo por su grandísima extensión. Toynbee (1958), por su parte, analizaba la naturaleza del crecimiento de la civilización occidental, postulando como criterio de crecimiento el progreso hacia la autodeterminación.

Aron (1959), quien estudia ampliamente las concepciones de Spengler y Toynbee sobre destino de las civilizaciones, enfatiza que la occidental presenta, en relación a todas aquellas del pasado, varios rasgos singulares que interesan a las relaciones internacionales: nunca antes una civilización había estado en contacto con tantas otras; nunca una civilización había conquistado tantas tierras, transmitido tantos saberes y poderes a los hombres vencidos. En definitiva, ciertos fenómenos que han marcado el devenir de otras civilizaciones son visibles en el curso de los últimos siglos de la historia occidental. Huntington (1993) retoma algunos elementos de Spengler, siendo su aporte principal redescubrir la importancia de las variables culturales como factores explicativos de las grandes transformaciones actuales.

### ***Los fundamentalismos islámicos y judíos como reacción a la modernidad***

Los fundamentalismos islámicos y judíos, en cuanto fenómenos culturales, constituyen una reacción frente a la modernidad de tipo occidental. El concepto de modernidad remite a un modelo general definido principalmente por la aplicación de los principios generales de la razón. Este modelo está relacionado con ciertas etapas de desarrollo económico, así como transformaciones políticas y culturales hacia la apertura, la racionalización y la secularización (Touraine, 1988).

Una de las características más importantes que separan la era moderna de cualquier otro período es el extremo dinamismo de la modernidad. El mundo moderno es un mundo «runaway», en que el cambio social es mucho más rápido que en cualquier sistema anterior y también lo es la profundidad que afecta las prácticas sociales preexistentes y los modos de comportamiento. Las instituciones modernas son en varios aspectos discontinuas de las formas de vida y culturas pre-modernas (Giddens, 1991).

En este contexto, existe una colisión entre las tendencias globalizadoras de la modernización y las emergentes *construcciones identitarias anti-modernas*, las que están reforzadas por los conflictos internos o internacionales generados en el período de postguerra fría. Algunas de estas reacciones están constituidas por movimientos fundamentalistas religiosos o políticos que se proclaman abiertamente contrarios a la modernidad, que surgen como intentos de generar sentidos de identificación frente a situaciones de crisis y que

constituyen formas de neo-comunitarismo anti-moderno (Calderón, Hopenhayn, Ottone, 1996).

Es importante enfatizar la relación entre modernidad y globalización, puesto que estos procesos actúan a escala internacional: hay una interconexión global creciente en términos económicos, políticos, ecológicos; se da una internacionalización de la economía; se globaliza el estado nacional; se forma un orden militar mundial (se universalizan las armas, existiendo una industrialización de la guerra). La globalización cultural supone una cultura universal de masas influida por concepciones norteamericanas; se da una homogeneización, con fuerte influencia de la televisión y con una hegemonía del inglés (Larraín, 1996).

Estos desarrollos tienen como consecuencia el surgimiento de movimientos (sean nacionalistas o fundamentalistas religiosos) que se plantean contrarios a cualquier forma de modernización y que son una resistencia a los procesos de globalización. Los fundamentalismos islámicos y judíos, los nacionalismos xenófobos, las sectas religiosas y los neo-mesianismos constituyen una reacción contra la modernidad de tipo occidental. Ahora bien, cabe concebir a estos movimientos no sólo como nuevas formas de comunitarismo anti-moderno, sino también como resultado de la fase de radicalización de la modernidad, que buscan, en algunos casos, el regreso a una tradición, de manera de producir un nexo y una continuidad entre pasado y presente (Caro, Fediakowa, 1998).

Algunos ejemplos de fundamentalismos están constituidos por los regímenes islámicos de Irán y Sudán, por los grupos *Kach* y *Gush Emunim* en Israel, por el movimiento cristiano de Marcel Lefebre. Estos movimientos se caracterizan por postular un rechazo a la modernización de tipo occidental y al secularismo. Tres son los grandes postulados de los fundamentalismos islámicos: a) la unidad islámica para transformar el islam en un poder universal; b) la negación de Israel; c) la liberación de Jerusalén y Palestina.

Cabe señalar que los fundamentalismos islámicos y judíos presentan algunas similitudes en cuanto a reafirmación de la religión, oposición a la modernidad y al proceso de paz árabe-israelí, aspiración a resolver los problemas sociales y políticos a través de la religión, lectura literal de los respectivos textos sagrados (Corán y Torá). El principio básico consiste en la sacralización total de los aspectos de la vida humana y sumisión del modo de pensar, vivir y actuar a un conjunto de principios teocráticos.

Existe también un desarrollo histórico similar que tiene un hito en el año 1967: por una parte, la derrota militar del mundo árabe frente a Israel se traduce en el fracaso de la ideología del panarabismo, esto es el resurgimiento del fundamentalismo islámico obedece a

la crisis de la ideología panárabe. Por otra parte, la "Guerra de los seis días" representa para Israel la adquisición de nuevos territorios, especialmente de Jerusalén Oriental, lo que es visualizado como una promesa mesiánica por grupos fundamentalistas judíos. Además, después de la guerra las fronteras de los territorios controlados por el Estado de Israel van a coincidir con los de la tierra prometida bíblica (Eretz Israel), con lo cual se produce un momento de transición "de l'Israélité a la Judaïté" (Kepel, 1991).

Estos movimientos se caracterizan también por algunas diferencias relacionadas con la forma particular de concebir la sociedad, el rol del estado y la relación entre religión y política. Involucran una amplia gama de actores, tanto tradicionales como emergentes: estados, partidos políticos, grupos y movimientos sociales. Al mismo tiempo, dada la gran asimetría numérica y territorial que separa al mundo islámico y al mundo judío, el "regreso al islam" se vislumbra como el principal modelo y discurso de resistencia frente al modelo capitalista occidental liderado por Estados Unidos. En este sentido, la amenaza que el fundamentalismo islámico representaría para el mundo occidental es mayor que la sustentada por el fundamentalismo judío.

Los fundamentalismos, tanto islámicos como judíos, constituyen una oposición a la modernidad de tipo occidental, que se radicaliza en el período de posguerra fría, y que se da a través de cuatro dicotomías principales:

*Sacralización*: proceso tendiente a constituir un *orden sagrado*, esto es un poder que le brinda al hombre una protección suprema contra el terror de la anomia a través de la reafirmación de la religión y la fe (Berger, 1967).

*Secularización*: proceso por el cual se suprime el dominio de las instituciones y los símbolos religiosos de algunos sectores de la sociedad (separación de la iglesia del estado) y de la cultura (surgimiento de la ciencia como perspectiva autónoma del mundo) (Berger, 1967).

*Identidad*: forma en que los individuos se definen a sí mismos en términos de categorías sociales compartidas, lo que implica la existencia de otros con los que el sí mismo se diferencia y adquiere su carácter específico (Larraín, 1996).

*Globalización*: proceso que da lugar a una internacionalización de la economía, universalización del estado nacional, formación de un orden militar mundial, con preponderancia de concepciones norteamericanas (Larraín, 1996).

*Teocracia*: organización política que descansa en eclesiásticos como representantes de Dios, en donde se concibe la unión entre religión y estado (Fairchild, 1944).

*Democracia*: forma de organización política, cuyo aspecto económico es la economía de mercado, su expresión cultural es la secularización (Touraine, 1995), que descansa en la división de poderes -ejecutivo, legislativo, judicial- y en la separación entre religión y estado. *Comunidad*: orden social que se desarrolla mediante las tradiciones, las costumbres y la religión (Toennies, 1887).

*Sociedad*: orden social que descansa sobre convenios y acuerdos (Toennies, 1887).

### ***Fundamentalismo islámico: la lucha contra occidente***

Existen dos grandes vertientes analíticas en el estudio del fundamentalismo islámico, una proveniente del mundo francófono, que responde en gran parte a la preocupación por los acontecimientos del Magreb y específicamente de Argelia, y otra del mundo anglosajón, en que se enfatiza la amenaza que el islam representaría para el mundo occidental. Cabe mencionar también otros enfoques para el estudio de este fenómeno. Desde una perspectiva árabe (desarrollada en particular por centros de estudios árabes de Francia, Gran Bretaña y Estados Unidos), se analiza la irrupción de estos movimientos en el mundo árabe en relación con los procesos de modernización, crisis de los respectivos estados nacionales y de las identidades panárabes. Desde una visión israelí y judía, se examina la relación entre fundamentalismo islámico y antisemitismo y se enfatiza su irrupción en Cisjordania, Gaza e Israel. En la perspectiva anglosajona se concibe un fundamentalismo islámico tradicional, según sus postulados de rescatar las raíces históricas del estado islámico, reconstruir una continuidad entre pasado y presente (lo que se ha perdido en la modernidad occidental), incorporar una visión clásica del islam, en que el mundo se divide entre el bien y el mal, entre orden y caos, entre aquéllos que respetan la ley y fe musulmanas y los infieles, incluyéndose en esta categoría a los judíos y cristianos. Esta dualidad del cosmos es la que explicaría el llamado a la guerra santa o *jihad*, destinado a hacer prevalecer, finalmente, los valores y creencias islámicos (Varas, Mewes, Caro, 1994).

Según Bernard Lewis (1990, 1992), el mundo musulmán, desde sus orígenes, se vio a sí mismo como el centro de la verdad y de la ilustración, rodeado por bárbaros infieles. Sin embargo, había una gran diferencia entre los bárbaros del este y el sur, y los del norte y oeste. Los primeros eran politeístas, idólatras. Los segundos, en cambio, eran monoteístas y, como tales, constituían un genuino rival frente al islamismo. Cristianismo contra islamismo o islamismo contra cristianismo. He aquí una lucha que lleva 13 siglos y que continúa hasta nuestros días. En los primeros 8 siglos, desde su advenimiento en el siglo séptimo, el islam

estuvo en crecimiento y ascenso, llegando a extenderse desde las fronteras de la India hasta el estrecho de Gibraltar y los Pirineos. A partir del siglo XV, con el ascenso de los imperios coloniales europeos en Asia y Africa, el islam ha estado en retroceso. De este modo, el islam se ha visto enfrentado primero a Europa y, después, a su legítimo heredero y líder indiscutible de Occidente, los Estados Unidos.

Entre los componentes del anti-occidentalismo y, más particularmente, del anti-norteamericanismo, Lewis menciona varios grupos de elementos: primero, algunas influencias de Alemania, especialmente de Heidegger y Spengler, uno considerando a Estados Unidos como el último ejemplo de civilización sin cultura (rico y confortable, materialmente avanzado, pero artificial); el otro concibiendo la decadencia del mundo occidental. En segundo lugar, el islam recogió algunas ideas del marxismo soviético y del tercermundismo, especialmente en lo referente a la denuncia del capitalismo occidental. Adicionalmente, el apoyo de Europa y Estados Unidos al establecimiento y desarrollo del Estado de Israel ha sido una de las causas del sentimiento anti-occidental de los musulmanes.

Lewis es enfático en señalar que el fundamentalismo islámico en cuanto alternativa política adquiere importancia debido a la crisis del panarabismo y a la creciente dificultad del mundo árabe en constituir un bloque político coherente. Por otra parte, destaca otro factor de relevancia para la región: el nacimiento de seis nuevas repúblicas islámicas en el Asia Central (una de las cuales es lingüísticamente cercana a Irán, en tanto que cinco son cercanas a Turquía), lo que trae como consecuencia una redefinición geográfica del Medio Oriente y de las líneas de delimitación entre esta región y la ex-URSS.

La visión del *choque de civilizaciones* es retomada por Huntington (1993), quien, enfatizando la importancia de las variables culturales como factores explicativos de las grandes transformaciones actuales, postula una confrontación entre la civilización occidental y las civilizaciones confuciana y musulmana. Este autor no realiza una definición minuciosa de lo que entiende por *cultura y/o civilización*, por lo que su concepción se torna débil. Define sólo la *cultura occidental*, en base a la presencia de una serie de variables, como: herencia clásica (filosofía griega, racionalismo, derecho romano), *cristiandad occidental* (catolicismo y protestantismo), lenguas europeas (romance y germánicas), separación de la iglesia y el estado, pluralismo social, sociedad civil, instituciones democráticas representativas, individualismo (Huntington, 1996). Sin embargo, no reconoce diferencias al interior de *Occidente* ni al interior del mundo árabe musulmán, donde las divisiones entre shiítas y

sunnitas en el campo religioso y entre árabes y persas en el ámbito cultural son de gran trascendencia.

La perspectiva anglosajona entiende el fundamentalismo islámico como una reacción contra la modernización de tipo occidental y una denuncia del secularismo: la guerra contra el secularismo ha sido consciente y explícita, y es contra Occidente, especialmente contra Estados Unidos y los judíos; la lucha contra la modernización está dirigida contra todo el proceso de cambio que ha tomado lugar en el mundo islámico desde el siglo pasado y ha transformado las estructuras políticas, económicas, sociales y culturales de los países musulmanes. Sin embargo, esta corriente refleja la presencia de un fuerte etnocentrismo, el que se manifiesta en una sobre valoración de *Occidente* y muy particularmente de Estados Unidos.

En otras palabras, a la llamada *civilización occidental* se le tienden a atribuir una serie de características -que hemos mencionado en el párrafo anterior-, las que son valoradas en forma positiva, en tanto que al resto del mundo (Asia Central, Asia Oriental, Rusia) se le asignan rasgos más bien negativos (expansión económica, conflictos militares locales), los que son visualizados como una amenaza a *Occidente* y en especial a Estados Unidos. En este sentido, los autores anglosajones plantean una lucha entre Occidente y mundo islámico similar a los postulados del enfrentamiento contra el comunismo y la Unión Soviética, característicos de la guerra fría. En su visión frente al islam, lo mismo que en la percepción de la Unión Soviética, la política exterior de Estados Unidos tiene fuertes componentes de lo que Fromm (1961) llama paranoia, proyección y fanatismo. Estos rasgos de "pensamiento patológico", compartidos por un mayor número de personas que en el caso convencional de una patología individual, hacen ver al enemigo (comunismo, Rusia, China) como la encarnación de todo lo malo (Fromm, 1961:22).

### ***El fundamentalismo islámico como medio de protesta social urbano***

Desde una perspectiva francesa, cabe distinguir los trabajos de Dassetto (1992), Dupret (1990) y Roy (1990, 1992, 1996), entre otros. Dassetto señala que el regreso al islam de las sociedades musulmanas tiene raíces profundas y múltiples dimensiones, que hay que considerar en su conjunto. En primer lugar, existe una dimensión sociopolítica: las clases sociales han recurrido al islam como un medio de protesta social. El regreso al islam es *el resultado del encuentro entre el islam y el estado-nación moderno (que viene de Occidente)*. El contra modelo, representado por el estado israelí, resulta paradójicamente atrayente, puesto

que constituye una etnocracia, donde se confunden etno-religión y estado. La segunda dimensión del *regreso al islam* es internacional y tercermundista: actualmente, el islamismo produce *el único discurso de resistencia al modo de desarrollo sustentado por el Occidente capitalista*; su discurso tiene convicción porque pretende situarse al mismo nivel que Occidente, esto significa que *el islam está a la altura de una competencia con Occidente*.

Según este autor, la referencia al Islam aparece, *como resistencia, como contra modelo a un modo de desarrollo que disocia lo económico de las relaciones sociales y de la vida del espíritu, que coloca primero, en la jerarquía de los valores de la sociedad, lo económico, la cantidad de bienes*. Los países musulmanes, una vez independizados, ensayaron el modelo occidental, pero fracasaron. De este modo, el regreso al islam es la tentativa de ensayar otro modelo, de reenlazar con una tradición y con una manera de ser y de vivir. La solución que postula la sociedad islámica puede tener consecuencias negativas en el plano de la democracia y la libertad, pero el problema que plantea permanece probablemente válido y no sólo para los musulmanes. Para Dassetto, el recurso al islam es un intento extraordinario de defender las estructuras familiares, de resistir a la ruptura de la familia y de su sistema de funcionamiento y de autoridad, rupturas engendradas por los modelos occidentales, por la urbanización y el desarrollo del empleo, de la industria y de los servicios. Para una parte importante del pueblo musulmán, *la resistencia familiar es probablemente el aporte más importante del regreso al islam*.

Citando a otros especialistas, como Gilles Kepel y Bruno Etienne (*L'islamisme radical*, Hachette, 1988), Dupret sostiene que es necesario salir de los *amalgamas fáciles*, dejar de ver en el islamismo una patología del Tercer Mundo. Es necesario utilizar para el islam y el islamismo la técnica de la crítica histórica, pero en las mismas condiciones que para todas las otras tradiciones culturales. El mundo musulmán no puede ser considerado en una edad media eterna: *El islamismo es una ideología político-religiosa que busca instaurar la aplicación rigurosa de la sharia (ley islámica)*. Este autor señala que los términos de *fundamentalismo* y de *integrismo*, utilizados muy frecuentemente en el discurso sobre los movimientos islamistas radicales, son impropios.

Dupret agrega que el fundamentalismo *debe ser tomado en el sentido preciso de un regreso absoluto a la escritura como único fundamento de toda crítica y de toda renovación*, en tanto que el integrismo *es el rechazo de las adaptaciones de la iglesia y de los creyentes en materia litúrgica, pastoral, social y política*. El islamismo, en cambio, no es lo uno ni lo otro; aspira esencialmente a resolver los problemas sociales y políticos a través de la religión; es la



*afirmación de la necesidad de un regreso a los preceptos islámicos de comportamiento y de organización que contendrían en sí mismos la solución a todos los problemas contemporáneos;* es el rechazo de la dominación material y moral de Occidente, aquí comprendido el pensamiento marxista.

El fenómeno islamista debe situarse, según Dupret, en la ciudad: es la expresión de las tensiones sociales y del proceso de urbanización; tanto para las mujeres como para los hombres, el islamismo parece ser una respuesta al riesgo de disolución del tejido social y de los valores que conlleva. La promiscuidad y la corrupción son factores explicativos de la importancia del islamismo en el medio estudiantil. La denuncia de la ilegitimidad de los poderes establecidos y la elaboración de un programa de lucha contra un orden esencialmente político son las constantes del conjunto de los movimientos islamistas. Este autor concluye señalando que el islamismo propone una lectura nueva del islam, una solución basada en el regreso a las raíces del islam político: el período de la *Ciudad ideal* de los cuatro califas, los 50 primeros años de la Hégira. Por otra parte, considera -al igual que los autores anglosajones mencionados- que este movimiento implica una confrontación con el mundo occidental: *El movimiento islámico se define en oposición al Occidente. Pretende superar el desafío de éste en todos sus aspectos culturales, económicos y políticos.* Esta confrontación es visualizada en términos de una nueva cruzada en la que sería víctima el mundo musulmán. Roy, por su parte, es enfático al señalar que los movimientos islámicos tuvieron en el curso de los años 80 una mutación de fondo: el modelo político revolucionario, que consideraba la toma del estado por la acción violenta como el modo iraní, dio paso a una reislamización por la base del conjunto de la sociedad, en las costumbres, la cultura y los comportamientos. Esta mutación no es un simple regreso al fundamentalismo tradicional religioso, sino que corresponde a un cambio en el rol de los países musulmanes. El modelo iraní, colocando a la cabeza de sus reivindicaciones la *revolución islámica*, suponía la existencia de una sociedad mayoritariamente musulmana, mientras que el neofundamentalismo, que trabaja sobre la vida cotidiana y las relaciones sociales elementales, puede adaptarse a un estado no musulmán. El fracaso del modelo revolucionario es el fracaso de la revolución iraní: la guerra contra Irak identificó la revolución iraní con el shiísmo y el nacionalismo iraní, al tiempo que los países árabes conservadores se han esforzado en manipular a grupos fundamentalistas sunnitas no revolucionarios.

Roy postula que, frente a una modernización según criterios occidentales y al fracaso de las ideologías universalistas (marxismo, socialismo árabe, solidaridad tercermundista), aparece

una nueva crisis de identidad que empuja a buscar valores nuevos en el pasado mítico de los primeros tiempos del Islam. El Islam es la más importante fuerza de movilización, pero, contrariamente a los años 70 y comienzos de los 80, no se denuncia ahora a los gobiernos como incapaces de promover la islamización, sino que se les demanda promover ellos mismos la islamización a través de una legislación adaptada y puesta en rigor por la fuerza pública. Esta forma de islamismo se conoce como «neofundamentalismo», que se distingue del fundamentalismo tradicional por carecer de una preocupación fundamental por el estado: el estado es un medio, no un fin; la reforma de la sociedad pasa por la reforma de las costumbres, gracias a la instauración de la *sharia* y no por el cambio de las formas de poder.

En definitiva, en la perspectiva francófona -a diferencia de lo que ocurre con los autores anglosajones- se destaca la heterogeneidad y diversidad que caracteriza al mundo árabe-musulmán, postulándose la existencia de varios islam. En esta dirección, se indica que no hay un Oriente islamista, sino una multitud de tendencias que, cada una a su manera, intentan aportar respuestas a las dificultades encontradas cotidianamente por las sociedades mayoritariamente musulmanas. La emergencia del movimiento islámico en las diferentes sociedades es visualizado como un resultado de múltiples fracasos, que tiene un hito importante en la crisis de la ideología nacional panárabe a partir de la derrota militar árabe de 1967 frente a Israel. El islamismo emerge, entonces, sobre las ruinas de otra ideología, el panarabismo, siendo al mismo tiempo una denuncia del modo occidental de modernización y una respuesta al fracaso de los modelos políticos importados.

### ***Fundamentalismo judío: auge a partir de la Guerra de los Seis Días***

Los autores que han estudiado el fundamentalismo judío tienden a considerar el año 1967 como un hito en el auge de este movimiento. Kepel (1991) es enfático en argumentar que el rápido éxito militar israelí en la Guerra de los Seis Días llevó a una gran euforia que permitió el resurgimiento de valores religiosos que el nacionalismo sionista había ocultado. Este autor hace numerosas referencias al grupo Gush Emounim, así como a la resurrección del judaísmo ortodoxo (a través de Agoudat Israel, Shas, Degel HaTorah, entre muchas otras agrupaciones).

Azria (1985, 1994), por su parte, enfatiza que la Guerra de los Seis Días y muy especialmente la ocupación israelí de Jerusalén representa un acto altamente simbólico: anima un fervor religioso sin precedentes desde la creación del Estado de Israel, tanto en Israel mismo como en la diáspora. Para Azria, la fuerza de este hecho religioso y mesiánico es de tal naturaleza que tiene como consecuencia directa una radicalización religiosa,

acompañada de un viraje nacionalista a la derecha muy pronunciado. Cabe señalar que estos estudios, además de plantear el rol de estos movimientos en la arena política israelí, se interrogan sobre la relación y posición que tienen con respecto al sionismo, enfatizando las diferencias internas que dividen al pueblo judío de Israel y de la diáspora (Avi-Hai, 1993).

A partir del asesinato del primer ministro israelí, Itzhak Rabin (noviembre de 1995) surge un renovado interés en el estudio del fundamentalismo judío y su conexión con actos terroristas. El investigador del Instituto Harry Truman, de la Universidad Hebrea de Jerusalén, Robin Morris (1996) sostiene que *los partidos religiosos siguen creyendo que ningún gobierno israelí tiene el derecho de entregar partes de la Tierra de Israel dada por Dios*. Morris recuerda que Amir (el asesino material de Rabin) y sus amigos fueron educados en el sistema escolar religioso nacional (Yeshivá Kerem DeYavne y Universidad Bar-Ilan) que fue y sigue siendo la semilla del movimiento de asentamientos judíos del Gran Israel, Gush Emunim.

En esta perspectiva, se mencionan varios factores para avalar la tesis de que este acto había contado con el respaldo de sectores extremistas y ortodoxos al interior de la sociedad israelí. En primer lugar, desde el mundo ortodoxo judío fueron reiterados los ataques contra Rabin, al tiempo que varios rabinos prohibieron la «Canción de la paz» (cantada por Rabin en la manifestación que se realizó antes de su asesinato), la que consideraron como contraria a la *Halacha* (ley religiosa judía). En segundo lugar, el apoyo rabínico a un activismo antigubernamental israelí creció a partir de los Acuerdos de Oslo: durante 1995, una convocatoria de los rabinos de Judea, Samaria y el Distrito de Gaza, emitió un fallo llamando a los soldados israelíes a desobedecer las órdenes de evacuar el margen occidental del río Jordán.

Este proceso verbal de deslegitimización y de criminalización del gobierno de Rabin habría ayudado, según Morris, a forjar la acción del asesino de Peres (Yigal Amir) y de sus seguidores. Más aún, cuando éstos fueron educados en un sistema religioso nacional (la *Yeshiva Kerem Deyavne* y la Universidad de Bar-Ilán) que fue y sigue siendo la semilla de movimientos ortodoxos, entre ellos *Gush Emunin*. Fue aquí donde se presentó una interpretación estrecha y ultrarreligiosa de la ley de Dios (*Halacha*) al concebir que ésta es más importante que la ley del hombre, y que Dios más que el estado debe ser obedecido.

### ***Fundamentalismos islámicos y judíos y su incidencia en América Latina***

La importancia social y política del fundamentalismo islámico para la región está dada por la eventual existencia de una conexión latinoamericana, asociada con acciones terroristas y

con focos centrales en Argentina. Este país ha sido objeto de atentados reivindicados por asociaciones fundamentalistas islámicas pro-iraníes pertenecientes o vinculadas a *Hezbollah*. Tal es el caso de los atentados contra la Embajada de Israel en Buenos Aires (marzo de 1992) y contra la Asociación Mutual Israelita Argentina -AMIA- (julio de 1994). En ambas oportunidades, la Embajada de Irán en Buenos Aires negó cualquier vinculación con estos hechos, aunque al interior del Estado islámico algunas personalidades destacaron estos eventos, anunciando el comienzo de una nueva guerra abierta contra Israel, la que no tendría lugar solamente en el Medio Oriente, sino en todos los frentes y en todo el mundo (Caro, 1995b). También el movimiento *Hamas* ha amenazado en reiteradas ocasiones con atentados en contra de objetivos judíos.

Por otra parte, en América Latina, se registran algunas evidencias de nexos entre grupos fundamentalistas islámicos y asociaciones nacionalistas locales, especialmente grupos racistas y nazistas. Estas agrupaciones están unidas en lo que se refiere a su hostilidad hacia los judíos, así como a otros grupos de la población latinoamericana, en especial indígenas y homosexuales (Kochavi, 1993). Además, para algunos especialistas el terrorismo internacional ha estado ligado, en años recientes, a agentes iraníes y organizaciones motivadas por el fundamentalismo islámico (Kurz, 1990). Autoridades israelíes, en reiteradas ocasiones, han denunciado la presencia de grupos fundamentalistas islámicos en la frontera de Argentina con Brasil y Paraguay. Adicionalmente, la existencia de grupos musulmanes locales proclives a ideas fundamentalistas podría ser fomentada en América Latina como producto de situaciones de xenofobia y racismo.

En relación a la influencia que puede tener el fundamentalismo judío en América Latina, cabe señalar que éste tiene un carácter menos desestabilizante que el fundamentalismo judío. Por otra parte, no se conocen acciones terroristas ni redes clandestinas de estos grupos, por lo que su incidencia para la región está orientada a otras acciones. Entre éstas, cabe citar las decisiones de las cortes rabínicas ortodoxas, decidiendo que las conversiones al judaísmo en Israel deben ser hechas sólo por el jefe del rabinato ortodoxo. Estas instancias han motivado una fuerte polémica no sólo al interior del Estado judío, sino también entre los sectores religiosos ortodoxos -tanto de Israel como de la diáspora-, por una parte, y los movimientos religiosos judíos conservadores y reformistas de Estados Unidos, por otra parte. Como respuesta a las decisiones de los primeros, estos últimos movimientos han amenazado con suspender toda ayuda financiera a Israel. Esta polémica también incluye a los diversos sectores religiosos y no religiosos del judaísmo latinoamericano.

En definitiva, postulamos que los fundamentalismos islámicos y judíos pueden tener una influencia, no sólo a nivel global, sino también para América Latina. Los primeros pueden influir a través de tres medios: a) expresiones y/o actos terroristas contra objetivos judíos, contra grupos o personas árabes que apoyen el proceso de paz árabe israelí o contra objetivos considerados occidentales; b) alianzas entre grupos fundamentalistas y actores locales nacionalistas (sean grupos nazistas o racistas); c) presencia de comunidades musulmanas proclives a adherir a ideas fundamentalistas, que se sienten amenazadas por los procesos de globalización (el fundamentalismo actúa como defensa de la identidad). En cuanto a los fundamentalismos judíos, su impacto en América Latina se daría a través de una tendencia a fomentar crecientes distanciamientos entre grupos diversos de la población, a saber: a) entre las comunidades judías de Israel y de la diáspora; b) entre diversas corrientes religiosas al interior del judaísmo nacional; c) entre la comunidad judía nacional y otros grupos de la población (principalmente comunidades árabes).

### ***Bibliografía***

- Aron, Raymond (1959): *Paix et guerre entre les nations*, Calmann-Levy, Paris, France, troisième édition, 1962.
- Avi-Hai (1993). *Danger! Three Jewish Peoples*, Shengold Publishers, New York, USA.
- Azria, Régine (1985): «Intégrisme Juif? ou la norme impossible», *Social Compass*, XXXII, 4, 429-448.
- Azria, Régine (1994): "Israël. De l'invention de la nation, l'examen de conscience, la morale, l'épreuve du politique", *Archives de Sciences sociales des Religions*, No. 88.
- Berger, Peter L. (1967): *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Amorrortu editores, traducción de Néstor Míguez, segunda edición, 1969, Buenos Aires, Argentina.
- Calderón, Fernando; Hopenhayn, Martín; Ottone, Ernesto (1996): *Esa esquivada modernidad. Desarrollo, ciudadanía y cultura en América Latina y el Caribe*, Editorial Nueva Sociedad, Caracas, Venezuela.
- Caro, Isaac (1994): "La guerra contra los infieles", *El Espectador*, Bogotá, Colombia, 31 de julio, Sección D.
- Caro, Isaac (1995a): «Fundamentalismo islámico», *La Epoca*, Santiago, Chile, 27 de junio.
- Caro, Isaac (1995b): «América Latina-Medio Oriente: cooperación política, económica y militar en el periodo de postguerra fría», *Proyecto FONDECYT 1994: Informe final*, Santiago, Chile.

- Caro, Isaac (1997): "Fundamentalismo islámico y modernidad", *Persona y Sociedad*, Chile, Vol. XI, No 3, diciembre, 55-66.
- Caro, Isaac (1998): "Fundamentalismo y modernidad", *Zéjel*, Chile, Año II, No. 7, Verano, 21-24.
- Caro, Isaac; Fediakowa, Evguenia (1998): "Fundamentalismos religiosos en la política internacional", *Zéjel*, Chile, No. 10 (en consejo editorial).
- Dassetto, Felice (1992): «L'islam n'est pas de passage»; *La Revue Nouvelle*, Belgique, 2-3, février, mars.
- Dupret, Baudouin (1990): «L'islamisme n'est pas l'Islam»; *La Revue Nouvelle*, Belgique, 9, septembre, 92-106.
- Fishman, Aryei: "Modern Orthodox Judaism: A study in ambivalence", *Social Compass*, Vol. 42, 1, 89-95.
- Fromm, Erich (1961): *May Man prevail? An inquiry into the facts and fictions of Foreign Policy*, Anchor Book, New York, USA.
- Fairchild, Henry Pratt (editor) (1944): *Diccionario de Sociología*, Fondo de Cultura Económica, México, traducción y revisión de T. Muñoz, J. Medina Echavarría y J. Calvo, quinta reimpression, 1974.
- Fukuyama, Francis (1988): "¿El fin de la historia?", *Estudios Públicos*, Chile, No. 37, Verano 1990.
- Giddens, Anthony (1990): *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge, UK.
- Giddens, Anthony (1991): *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford University Press, Stanford, California, USA.
- Hobsbawn, Eric (1994): *The age of extremes. A history of the world, 1914-1991*, Vintage Books, New York, USA, 1996.
- Huntington, Samuel (1993): "The clash of civilizations", *Foreign Affairs*, USA, No. 72, Summer.
- Huntington, Samuel (1996): «The West: Unique, not universal», *Foreign Affairs*, USA, No. 75, Nov/Dec.
- Karabell, Zachary (1995): «The Wrong Threat. The United States and Islamic Fundamentalism», *World Policy Journal*, USA, Vol. XII, No. 2, Summer, 37-48.
- Kepel, Gilles (1991): *La revanche de Dieu. Crétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Editions du Seuil, Paris, France.
- Kochavi, David (1993): «Anti-Semitism in Latin America», in *Anti-Semitism Worldwide 1993*, Tel Aviv University, Tel Aviv, Israel.
- Kurz, Anat (1990): «Shi'ite international terrorism and the Iranian connection», in Joseph Adler (ed.): *The Middle East Military Balance 1989-1990*, Tel Aviv, Israel.
- Lamazière, Georges (1996): "O fim da Guerra Fria, a Guerra do Golfo e a noção de 'nova ordem mundial'", *Política Externa*, Brazil, Vol. 4, No. 4, Marco.

- Larraín, Jorge (1996): *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, Editorial Andrés Bello, Santiago, Chile.
- Lewis, Bernard (1990): «The roots of Muslim rage»; *The Atlantic Monthly*, USA, vol. 266, No. 3, September.
- Lewis, Bernard (1992): «Rethinking the Middle East», *Foreign Affairs*, USA, Fall, 99-119.
- Morris, Robin (1996): "After Rabin", *Journal of Palestine Studies*, USA, XXV, No. 2, Winter.
- Roy, Olivier (1990): «De l'islam révolutionnaire au néofondamentalisme», *Esprit*, France, juillet-août, 5-21.
- Roy, Olivier (1992): "Le néofondamentalisme: des frères musulmans au fils algérien", *Esprit*, France, 78-94.
- Roy, Olivier (1996): "Le néofondamentalisme islamique ou l'imaginaire de l'oûmmah", *Esprit*, France, 4, Avril, 80-107.
- Spengler, Oswald (1922): *La Decadencia de Occidente*, Editorial Espasa Calpe, traducción de Manuel García Morente, Madrid, España, 1963.
- Toennies, Ferdinand (1887): "De la comunidad a la sociedad", en Amitai Etzioni y Eva Etzioni: *Los cambios sociales. Fuentes, tipos y consecuencias*, Fondo de Cultura Económica, México, 1968.
- Touraine, Alain (1995): *¿Qué es la democracia?*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Toynbee, Arnold (1958): "La naturaleza de los crecimientos de las civilizaciones", en Amitai Etzioni y Eva Etzioni: *Op. Cit.*
- Varas, Augusto; Mewes, Pamela; Caro, Isaac (1994): *Democracia y mercado en el post-socialismo. Rusia y las repúblicas del Asia Central*, Libro FLACSO, Santiago, Chile.
- Wald, Kenneth (1996): "Accounting for Jewish Fundamentalism", *Review of Religious Research*, USA, Vo. 37, No. 4, June, 362-365.
- Weber, Max (1922): *Economía y Sociedad*, Volumen I, Fondo de Cultura Económica, México, 1964.